

# CRISTO, CENTRO DELLA STORIA SECONDO SAN BONAVENTURA

di FABIO GAMBETTI

*Istituto Superiore di Scienze Religiose, Bologna-Forlì*

## 1. Introduzione.

«Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum»<sup>1</sup>. Con queste parole Bonaventura esorta il lettore a intraprendere il cammino interiore che lo porterà dai beni naturali a quelli eterni. La condizione di *viator* è per lui la cifra che connota la condizione umana, storica nel senso di transeunte, secondo la dinamica dell'*exitus* e del *reditus* che considera l'uomo lontano dalla sua dimora e in cammino verso di essa<sup>2</sup>. Le coordinate spazio-temporali sono quindi l'orizzonte in cui il Serafico colloca la propria riflessione esistenziale e teorica:

[...] se uno, con retta riflessione, dalle creature ascende al Creatore, togliendo ciò che esse hanno di imperfezione e tenendo fermo quello che hanno di perfezione, potrà pervenire, in qualche modo, a capire l'eternità dell'essere divino. Però non la capirà perfettamente fintantoché siamo nella carne, poiché, mentre viviamo quaggiù la nostra conoscenza non si realizza senza continuità e tempo, motivo per cui essa si allontana molto dall'eternità, a meno che, per un dono speciale, non venga elevata più in alto [...] <sup>3</sup>.

Con lessico contemporaneo potremmo affermare che il *pensare nel tempo* sia tratto proprio di Bonaventura ma, aspetto non meno importante, anche *pensare il tempo nel tempo* – ovvero pensare dall'interno la storia con le sue età e il suo dipanarsi – è tema trasversale alle opere del Serafico: «... risultò ovvio che la teologia della storia non rappresentava un'area isolata del pensiero di Bonaventura. Al contrario, essa era legata alle scelte filoso-

<sup>1</sup> *Itin.*, cap. I, n. 2 (OSB V/1, p. 498).

<sup>2</sup> Cfr. A. POMPEI, *Teologia della storia della salvezza in San Bonaventura da Bagnoregio*, «Doctor Seraphicus», XXII (1975), pp. 47: «Il discorso della salvezza è inquadrato da Bonaventura nel discorso più generale del ritorno di tutto il creato al Dio creatore dal quale è uscito (l'*exitus* e *reditus* del platonismo). Tutte le creature tornano al Dio creatore da cui sono uscite. Il ritorno però della creatura ragionevole, l'uomo, merita un discorso a parte».

<sup>3</sup> *Myst. Trin.*, q. V, a. 1 co (OSB V/1, p. 397). Per un inquadramento del passo che riprende Aristotele, cfr. L. SILEO, *Rivelazione tempo e storia. Ipotesi di accostamento fra Bonaventura e la «Dei Verbum»*, «Doctor Seraphicus», XXXVI (1989), p. 93.

fiche e teologiche di base che costituiscono il presupposto della partecipazione alle aspre controversie degli anni '60 e '70 del XIII secolo»<sup>4</sup>. Così J. Ratzinger sintetizza la questione nel suo celebre studio sulla teologia della storia bonaventuriana.

Nell'accogliere l'invito a partecipare a questo convegno mi sono chiesto quale apporto avrei potuto offrire dopo che studiosi di tale livello se ne erano occupati e non di rado sono stato tentato di emulare il santo Dottore quando, al cospetto di Urbano IV, uditi gli inni eucaristici composti dall'Aquinate, si tramanda che abbia distrutto i suoi. Tuttavia, scorrendo la bibliografia, ho colto la possibilità di sottolineare ulteriormente un aspetto che rappresenta il nesso tra la concezione della storia e l'intero suo pensiero: Cristo, *medio* della storia. Ho dunque focalizzato la mia ricerca sul "centro" attorno al quale ruota l'intera opera bonaventuriana.

## 2. «Hoc medium fuit Christus in incarnatione»<sup>5</sup>.

Il concetto di «medio» in Bonaventura è alquanto complesso, come ha ampiamente dimostrato Romano Guardini nella sua tesi di laurea sulla dottrina della redenzione in san Bonaventura (*Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, 1915). Tre sono infatti le accezioni salienti con cui si può intendere il termine: *a*) come ciò in cui due differenti nature si uniscono dando vita a una terza; *b*) come persona in cui si riuniscono due differenti nature; *c*) come ciò in cui convergono le caratteristiche di due differenti nature<sup>6</sup>. La medietà propria del Cristo è la terza, ma la «posizione mediana non esaurisce ancora tutta la mediazione, poiché medio significa comunicare con gli estremi; il mediatore invece ha il compito di riconciliare [...]. Il concetto di mediazione si collega al dogma della Trinità sia attraverso il concetto di *medietas* intra-divina, che attraverso quello di *missio*. Infatti, colui che manda è il Padre, colui che è mandato è il Figlio»<sup>7</sup>.

Il Verbo incarnato è presenza che esprime ciò che Dio vuole essere nel mondo e nella storia, e non solo rivelazione di chi Egli sia in se stesso. L'incarnazione è dunque automanifestazione del *Lógos* e, al contempo, recupero

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, ed. it. a cura di L. Mauro, Firenze, Nardini 1991, p. 14.

<sup>5</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 20 (OSB VI/1, p. 59).

<sup>6</sup> R. GUARDINI, *La dottrina della redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistemico alla dottrina della redenzione*, in Id., *Opera omnia*, vol. III/18. *Bonaventura*, a cura di I. Tolomio, Brescia, Morcelliana 2013, pp. 145 sg. Per un inquadramento delle posizioni guardiniane entro la critica bonaventuriana si può vedere F. CIAMPANELLI, «*Hominem reducere ad Deum*». *La funzione mediatrice del Verbo incarnato nella teologia di san Bonaventura*, Roma, Gregorian & Biblical Press 2010, pp. 13 sgg.

<sup>7</sup> GUARDINI, *La dottrina della redenzione in san Bonaventura*, cit., pp. 148 sg.

del senso originario della creazione<sup>8</sup>. Nella *Collatio III in Haexaëmeron* (nn. 10-20), san Bonaventura tratta del Cristo «gerarchizzatore» dell'effettiva condizione in cui angeli e uomini si sono trovati a seguito del peccato originale. L'errore adamitico ha infatti alterato e inficiato il ruolo e, quindi, il significato gerarchico di tutte le creature, comprese quelle prive di ragione: «Egli riparò la gerarchia celeste e subceleste, che era totalmente rovinata. Dunque fu necessario che egli toccasse il cielo e la terra»<sup>9</sup>. L'opera di riassetto del disordine portato dal peccato originale ha richiesto che il Verbo si facesse creatura, abbracciando con ciò la creazione e assumendo in sé le differenti nature<sup>10</sup>.

Bonaventura condivide l'idea agostiniana secondo la quale nell'incarnazione il Cristo è divenuto centro dell'ordine temporale, e la illustra costruendo un parallelismo tra l'ordine fisico e quello mistico: per spiegare i movimenti e le generazioni, il filosofo naturale ha bisogno d'identificare il centro del cosmo e lo individua nel sole. Il fisico però studia anche il microcosmo, l'uomo, di cui trova il centro nel cuore<sup>11</sup>. Similmente, il Cristo è divenuto capo del suo corpo che è la Chiesa, sulla quale esercita il proprio influsso divino, dato che «la rivelazione non è una meteora precipitata sulla terra [...] ha degli strumenti, ma non è separabile dal Dio vivo, e interPELLa sempre la persona viva a cui essa giunge. Il suo scopo è sempre quello di raccogliere gli uomini, di unirli tra loro – per questo essa implica la Chiesa»<sup>12</sup>. Il popolo di Dio ha attraversato sette differenti età, al pari dei sette giorni della creazione; taluni però propongono una suddivisione della storia in cinque periodi. Tuttavia, sostiene Bonaventura, «secondo i Santi moderni e antichi vanno distinti tre tempi: la legge di natura, la Legge scritta e la Legge della grazia»<sup>13</sup>. Questi periodi descrivono lo sviluppo della Chiesa dal suo nascere, percorrendo differenti momenti di crescita. Essa si trova dentro la storia dell'umanità, «nasce nel tempo e si

<sup>8</sup> Cfr. M. TEDOLDI, *Verbum vivens in verbo hominis. L'influsso del Verbo sulle parole dell'uomo nei «Sermoni domenicali» di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LXII (2014), p. 97: «Cristo *sensus Dei* è la porta di uscita e di entrata, è il *descensus* e l'*ascensus*, l'*exitus* e il *reditus* tra il Padre e la creatura umana. Come i sensi, la sua vita è stata *extramittens* e *intus-suspiciens*, conoscendo cioè il mondo creato e lasciandosi conoscere a sua volta, facendosi vedere, toccare, udire, e divenendo lui stesso sguardo, parola e contatto. La sua incarnazione l'ha reso porta di accesso a Dio: «Chi vede me, vede il Padre» (*Gv* 14,9); nel contempo è anche la porta di accesso dell'uomo, dal momento che è divenuto anche *sensus hominis*, conoscenza umana, che egli ha dovuto apprendere attraverso i cinque sensi, non senza fatiche e dolori, «rivestito di debolezza» al pari di ogni essere umano, come afferma *Eb* 5,2».

<sup>9</sup> *Hexaëm.*, coll. III, n. 12 (*OSB* VI/1, p. 99).

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, n. 13 (p. 101): «Egli possiede infatti la natura corporale, quella spirituale e quella divina; la natura temporale, eviterna ed eterna».

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, coll. I, n. 19 (p. 59).

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *La mia vita. Ricordi (1927-1977)*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1997, p. 91.

<sup>13</sup> *Hexaëm.*, coll. XV, n. 20 (*OSB* VI/1, p. 285); cfr. *ivi*, nn. 12 sg. (pp. 281 sgg.) per le sette epoche.



sviluppa»<sup>14</sup>, è luogo d'incontro col divino. In quanto Verbo incarnato il Cristo è centro dell'ordine temporale, così come, in quanto Verbo increato, è centro nell'ordine eterno. La gerarchizzazione si trova pertanto non solo sul piano metafisico, ma anche in quello storico, e la Chiesa stessa è gerarchizzata: «Ha inoltre luogo in questa gerarchia una *restauratio*, mediante la giustificazione del peccatore con la penitenza, in modo che anche in questa relazione si crea l'uniformità con la gerarchia degli angeli»<sup>15</sup>.

Criticando la tesi aristotelica dell'eternità del mondo, Bonaventura riafferma la centralità del Verbo come colui che esprime al contempo il Padre e le cose create tramite lui<sup>16</sup>. È, l'essere, un'espressione, una "parola" del Verbo che conferisce a ciascun ente la sua dignità. «Perciò, anche se l'Angelo partecipa con il Verbo alle condizioni nobili più che un vermicello, ad esempio per quanto concerne l'essere immagine di Dio, tuttavia, in ragione dell'esemplarità, la ragione esemplare dell'Angelo non è più nobile di quella di un vermicciattolo [...]. Qualunque creatura infatti è ombra rispetto al Creatore»<sup>17</sup>. Nel Verbo incarnato ogni ente può ritrovare il proprio *exemplar* e divenire a sua volta una parola che dice Dio.

Il linguaggio, ridescrivendo questa recuperata e accresciuta ricchezza del mondo, diventato la tenda di Dio tra noi, si riscopre tendenzialmente simbolico [...]. La nostra realtà appare realtà dell'Altro, non nel senso che la nostra espressività assuma forma divina, ma nel senso che Dio ha assunto la forma dell'espressività umana, in una *kénosi* profonda. La parola umana, e dunque il mondo come tenda di Dio, resta finita in quanto umana o comunque creata, infinita in quanto di Dio<sup>18</sup>.

Il mistero dell'Incarnazione non va però disgiunto da quello della crocifissione, apice della riscoperta del significato smarrito della storia. Il tema è proposto da Bonaventura ricorrendo a una metafora tratta dalla geometria: «Se infatti in un cerchio si perde il centro, questo non si può ritrovare se non mediante due linee che si intersecano ad angolo retto»<sup>19</sup>. La croce è il mezzo con cui ritrovare il centro del mondo che si era smarrito col peccato, è il centro della storia e di ogni vita. Ricorrendo alle forme dell'argomentazione, il Serafico paragona poi la croce al termine medio del sillogismo della salvezza, opposto al paralogismo con cui il Maligno ingannò l'uomo portando il disordine nel creato. Adamo è infatti stato ingannato mediante un falso ragionamento: in quanto creatura razionale e immagine di Dio, vuole diventare simile a Lui (premessa maggiore); per

<sup>14</sup> Ivi, coll. XXII, n. 3 (p. 401).

<sup>15</sup> GUARDINI, *La dottrina della redenzione in san Bonaventura*, cit., p. 579.

<sup>16</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 17 (OSB VI/1, p. 57).

<sup>17</sup> Ivi, coll. III, n. 8 (p. 97).

<sup>18</sup> O. TODISCO, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, a cura di O. Todisco, Padova, Messaggero 1993, pp. 56 sg.

<sup>19</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 24 (OSB VI/1, p. 61).

diventare simile a Dio deve mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male (premessa minore); dunque occorre mangiare quel frutto (conclusione)<sup>20</sup>. La falsità dell'argomentazione demoniaca appare evidente nelle conseguenze che ne sono derivate: l'alterazione della gerarchizzazione del creato ha portato la sofferenza, che non ha risparmiato nemmeno gli enti privi d'intelletto, che hanno perso il significato originario di essere a servizio dell'uomo, di essere un mezzo per ritornare a Dio. Nel progetto originario le creature sono infatti vestigia divine, pioli dell'unica scala che a Lui conduce<sup>21</sup>. La *gerarchia* non indica poi dominio, bensì servizio, tanto è vero che un ente subordinato può fare ritorno a Dio mediante l'influsso e l'aiuto di chi gli è sovraordinato<sup>22</sup>.

A differenza del paralogismo, il sillogismo della Salvezza ha come medio logico il Cristo, e si articola così: il Cristo, in quanto Verbo, è natura divina (premessa maggiore); nella croce il Cristo patisce come uomo (premessa minore); nella risurrezione la vita vince la morte, l'onnipotenza l'indigenza e l'impassibilità la passibilità (conclusione). Il medio del sillogismo salvifico è il Cristo, che dimostra la falsità dell'argomentazione del serpente, che inganna Adamo proponendogli di fare a meno della mediazione del Verbo. Come il sillogismo diviene un entimema se le premesse e il medio non sono veritieri, così solo mediante il Cristo l'uomo può passare dalla temporalità all'eternità, dalla caducità alla gloria<sup>23</sup>.

La centralità del Cristo si rivela tale anche sul piano etico, in quanto con l'Ascensione Egli si pone quale mediatore per l'ascesa del credente; il *reditus* non può basarsi sulla sola razionalità, ma richiede anche la fede e le opere. Riflettendo sulle dinamiche dell'agire, Bonaventura nota infatti che, se si fissa un termine alla virtù, essa cessa di essere tale, perché per sua natura necessita di un dinamismo continuo<sup>24</sup>. Il Cristo esercita per-

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, n. 26 (p. 63).

<sup>21</sup> Cfr. *Itin.*, cap. I, n. 2 (OSB V/1, p. 499): «Infatti, poiché nella condizione del nostro stato attuale la stessa totalità delle cose è scala per salire a Dio, e fra gli esseri creati, alcuni hanno rapporto a Dio di vestigio, altri di immagine, alcuni sono corporei, altri spirituali, alcuni temporali, altri immortali [...] è necessario che prima consideriamo gli oggetti corporei, temporali e fuori di noi, nei quali è il vestigio e l'orma di Dio, e questo significa incamminarsi per la via di Dio».

<sup>22</sup> Cfr. GUARDINI, *La dottrina della redenzione in san Bonaventura*, cit., p. 581: «Già più volte è stato affermato che in questo ordine hanno luogo delle mediazioni. Ogni singolo *gradus* è un *medium* tra i due adiacenti»; cfr. anche *ivi*, p. 597 e CIAMPANELLI, «*Hominem reducere ad Deum*», cit., p. 88: «Essendo in Dio la gerarchia esemplare per eccellenza, comprendiamo come la prima definizione ne attribuisca alla Trinità i caratteri costitutivi: coesistenza di unità e pluralità, dinamicità, bellezza. Ogni gerarchia creata, configurata in modo strutturato e armonioso, viene considerata tale in virtù della somiglianza all'ordine divino. Con ciò ci siamo già accostati alla seconda definizione, che parla di deformità, riferendosi, commenta Bonaventura, al movimento di uscita da Dio (*egressus*), cui corrisponde (terza definizione) il movimento uguale e contrario del *regressus*...».

<sup>23</sup> Cfr. *Hexaëm.*, coll. I, n. 27 (OSB VI/1, p. 63).

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, n. 32 (p. 65).

tanto l'azione di medio consentendo all'uomo il progresso nella vita etica, sviluppo che, dopo il peccato, sarebbe precluso alle sole forze naturali. Tale azione si esplica anche come medio del giudizio universale, ovvero come criterio con cui sarà pronunciato il giudizio conclusivo sulla storia dei singoli e del mondo<sup>25</sup>. Ci si potrebbe chiedere se tra la storia della salvezza, che culminerà nel giudizio universale, e la storia umana vi sia sovrapposizione o estraneità, quasi si trattasse di due percorsi paralleli e alternativi. Bonaventura si interroga su questa possibilità, consapevole degli effetti connessi a una concezione dicotomica. A suo parere la soluzione va cercata nella dimensione *inspirata* del Verbo. Dopo la resurrezione, il Cristo continua infatti ad agire nel mondo attraverso l'azione dello Spirito, unendo a sé l'uomo che l'accoglie<sup>26</sup>. Storia umana e storia della salvezza diventano pertanto un *unicum* grazie all'azione del Cristo, *Verbum inspiratum*, un'azione che Bonaventura descrive come tangibile, reale: «Ma se il verbo non risuona nell'orecchio del cuore, lo splendore non riluce nell'occhio, il vapore e l'emanazione dell'onnipotente non giunge nell'olfatto, la soavità nel gusto e l'eternità non riempie l'anima, l'uomo non è capace di comprendere le visioni»<sup>27</sup>.

L'attività mediatrice del Verbo è dunque storica, nel senso che opera nel tempo pur con modalità differenti nel periodo del *Verbum incarnatum* e di quello *inspiratum*: l'azione divina era occulta prima dell'Ascensione, mentre dopo l'invio dello Spirito Santo è divenuta manifesta<sup>28</sup>. Lo Spirito conduce l'uomo alla progressiva conoscenza della centralità del Cristo, «poiché è il principio delle influenze mediante le quali viviamo nel secolo futuro»<sup>29</sup>. *L'homo viator* assapora dunque ciò che l'attende oltre lo scorrere del χρόνος, nel momento in cui contempla la triplice chiave della Sapienza: «1. *Intellectus Verbi increati per quod omnia producuntur*. 2. *Intellectus Verbi incarnati per quod omnia reparantur*. 3. *Intellectus Verbi inspirati per quod omnia revelantur per sextuplicem visionem*»<sup>30</sup>.

Filippo Ciampanelli ha raffigurato l'opera mediatrice che il Verbo attua nella storia nello schema di seguito riportato<sup>31</sup>:

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, n. 37 (p. 67).

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, coll. III, n. 19 (p. 105).

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, n. 22 (p. 105); cfr. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum 1999, pp. 284-285: «Oggetto dei sensi spirituali è ancora Gesù, stavolta bramato come sposo dell'anima. E questo ci fa ricordare come "in Bonaventura la teologia della nuzialità e la spiritualità nuziale sono onnipresenti, pervadono tutto con naturalezza, e si esprimono tanto più vigorosamente quanto più egli avanza verso il culmine mistico" [H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. II. *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, trad. it., Milano, Jaca Book 1975, p. 239]».

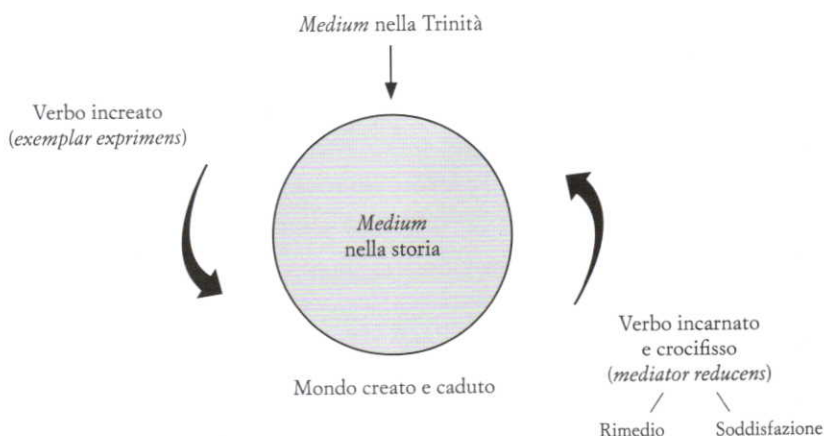
<sup>28</sup> Cfr. *Hexaem.*, coll. III, n. 22 (OSB VI/1, pp. 105 sg.).

<sup>29</sup> *Ivi*, n. 19 (p. 105).

<sup>30</sup> *Ivi*, n. 2 (p. 93).

<sup>31</sup> CIAMPANELLI, «*Hominem reducere ad Deum*», cit., p. 246.





La consapevolezza di questa dinamica è raggiungibile tramite la teologia, che costituisce il fulcro delle *arti* in quanto tratta «in che modo il mondo, fatto da Dio, sia ricondotto a Dio»<sup>32</sup>. Occuparsi di storia diventa allora conoscere l'azione divina, e ciò passa attraverso lo studio della Scrittura che, come sostiene A. J. Heschel, «non è la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo. La bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo e di ciò che questi gli chiede»<sup>33</sup>.

### 3. La rivelazione del senso della storia.

Il *Verbum inspiratum* consente al credente di percorrere i passaggi della *sex-tuplex visio intellectualis* e di giungere così alla sapienza. Il cristocentrismo viene riaffermato da Bonaventura, che vede nel *triplex Verbum* altrettante modalità di essere dell'unico Verbo: nel seno del Padre, nel grembo di Maria, nella mente del fedele<sup>34</sup>. La dimensione rivelativa del Verbo si esplica in un eguale numero di forme che si susseguono: nell'eternità è *expressio Patris*, nella storia si manifesta come il Messia salvatore, nel singolo uomo si rivela tramite una manifestazione personale e soggettiva. Potremmo perciò dire che il Serafico, in particolare nelle *Collationes in Hexaëmeron* (l'opera significativamente articolata sui sei giorni della creazione), voglia mostrare il percorso di quella *reductio* che è al contempo conoscitiva e salvifica. Il Verbo è infatti *radius* che esce dal Padre e a lui fa ritorno, secondo un percorso circolare. I sei giorni della creazione diventano allegoria di

<sup>32</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 37 (OSB VI/1, p. 67).

<sup>33</sup> A. J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, trad. it., Milano, Rusconi 1970, p. 135.

<sup>34</sup> Per un inquadramento della concezione bonaventuriana del *triplex Verbum* cfr. CIAMPANELLI, «*Hominem reducere ad Deum*», cit., pp. 95 sgg.

altrettante visioni intellettuali, attraverso le quali il credente è portato a compiere il *regressus* in Dio, che è al contempo conoscitivo e salvifico. Se il Verbo increato e quello incarnato rappresentano il momento oggettivo, il Verbo ispirato costituisce quello soggettivo:

Il Verbo, dunque, esprime il Padre e le cose che sono state fatte attraverso di lui, e principalmente ci riconduce all'unità con il Padre. [...] Questo è il medio metafisico che riconduce [a Dio] e questa è tutta la nostra metafisica: l'emanazione, l'esemplarità, la consumazione, cioè venire illuminati dai raggi spirituali ed essere ricondotti al sommo. E così sarai vero metafisico<sup>35</sup>.

Se il Verbo è colui che esprime il Padre e a lui riconduce l'uomo, il progressivo darsi delle visioni non va inteso come una involuzione contro l'averroismo, di taglio profetico o apocalittico. La posta in gioco sembra essere l'unità della sapienza cristiana rispetto alla separazione di teologia e filosofia. Come sostiene J. Ratzinger, «l'adozione evidente dell'ideale agostiniano rappresenta dunque una decisione che dalla sola opera scolastica di Bonaventura non emergeva ancora in modo convincente. Essa è legata alle idee del santo Dottore circa la teologia della storia e tutto il suo antiaristotelismo viene segnato da queste idee in modo decisivo»<sup>36</sup>.

Il percorso di avvicinamento a Dio è oggetto di altre opere bonaventuriane quali, ad esempio, il *De Trinitate*, il *De donis Spiritus Sancti* o il *De triplici via*; tuttavia, potremmo dire che è nelle *Collationes in Hexaëmeron* che non solo viene confermata ma anche sistematizzata l'impostazione che vuole filosofia e teologia momenti di un unico cammino verso Dio, nel quale la ragione viene trascesa da un maggior grado conoscitivo, che ragione filosofica e teologica da sole non raggiungono. L'illuminazione, tema già presente ad esempio nell'*Itinerarium mentis in Deum*, assume tratti cristologici nel Verbo ispirato. Non a caso le *Collationes in Hexaëmeron* presentano come sesta e ultima tappa che l'uomo *in statu viae* può percorrere quella del *raptus*, così come l'*Itinerarium mentis in Deum* indica l'*excessus mentis*. I sei giorni della creazione si muovono dunque in modo analogo ai sei gradi dell'ascesa della mente a Dio<sup>37</sup>. Causa la nomina a cardinale, Bonaventura non ha però completato l'*In Hexaëmeron*.

Il rivelarsi di Dio non è condizione sufficiente per il suo riconoscimento. La storia della salvezza ha dovuto scontrarsi con le incomprensioni e i rifiuti dell'uomo, come sostiene il Serafico nel *Commentarius in Evangelium s. Ioannis*. A suo parere vi è un *trait d'union* che collega la storia dell'umanità dalle origini alla pienezza dei tempi, quando Gesù fu presente nel tempo: «Cristo è il capo dei giusti da Abele fino all'ultimo giusto», e anche se molti sono vissuti prima dell'incarnazione, tuttavia a lui debbono la possibilità

<sup>35</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 17 (OSB VI/1, p. 59).

<sup>36</sup> RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 258.

<sup>37</sup> Cfr. *Itin.*, cap. VII, n. 2 (OSB V/1, p. 565) e *Hexaëm.*, coll. III, n. 30 (OSB VI/1, p. 109).



di salvarsi, perché «con la fede fu sempre presente a tutti»<sup>38</sup>. Il Verbo era presente nel mondo sin dalle origini, poiché esso è stato fatto tramite Lui e quindi mediante l'opera era già possibile conoscere l'Autore<sup>39</sup>. Tuttavia gli uomini non lo hanno riconosciuto e per questo motivo, come sostiene il Crisostomo, si è «rivestito di carne». Il misconoscimento è proseguito anche nel periodo dell'incarnazione, tanto che la *sua gente* non lo ha accolto. La figliolanza divina non è frutto della carne, bensì dello spirito, di coloro che lo accolgono in quanto Verbo ispirato: «figli di Dio si diventa solo per generazione spirituale, non carnale». Si è dunque verificato il paradosso per cui, proprio nella pienezza della rivelazione, maggiori sono state l'incomprensione e la non accettazione di Dio da parte «di coloro che avrebbero dovuto onorarlo di più e dalla cui stirpe aveva preso carne»<sup>40</sup>.

Si può affermare che per Bonaventura, seguace di Agostino, la storia dell'umanità è sin dai suoi albori storia di salvezza, e che le varie età non sono altro che una progressiva preparazione alla pienezza della rivelazione, centro e significato di tutte le epoche precedenti. Il tema è ribadito anche nel *Breviloquium*, quando nella quarta parte approfondisce specificamente l'incarnazione. Dopo avere esposto le motivazioni per cui ha dovuto trattare sia dell'unione delle due nature sia del modo con cui avvenne, il Serafico espone le motivazioni per cui accadde in quel determinato periodo: «Invero, sul tempo dell'incarnazione si deve sostenere questo, che, sebbene Dio potesse incarnarsi sin dal principio, tuttavia non volle se non alla fine dei tempi, preceduta dalla legge di natura e dalla legge di figura, cioè dopo i Patriarchi e i Profeti, ai quali e per i quali fu promessa l'incarnazione»<sup>41</sup>.

Il Dottore serafico intravede una sorta di percorso educativo con cui Dio ha aspettato che l'umanità divenisse progressivamente consapevole degli effetti del peccato originale e divenisse pronta per la rivelazione<sup>42</sup>. Il Dio

<sup>38</sup> *In Ioan.*, cap. I, pars II, n. 42 (OSB VII/1, p. 83).

<sup>39</sup> Cfr. M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, trad. it., Roma, Edizioni Lavoro 2001, p. 10: «Ma prima di tutto dovremmo domandarci: che cosa è storico? Ed è proprio questo che oggi ci domandiamo con più apprensione rispetto a qualsiasi altro quesito. Cos'è lo storico? Cos'è ciò che attraverso la storia si fa e si disfa, si desta e si assopisce, appare per sparire? È sempre "altro" o sempre "lo stesso" al di sotto di ogni avvenimento?».

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 25-27 e 73 *passim*.

<sup>41</sup> *Brevil.*, pars IV, cap. 4 (OSB V/2, p. 173); cfr. CIAMPANELLI, «*Hominem reducere ad Deum*», cit., p. 51: «L'Incarnazione è chiaramente protesa alla salvezza del genere umano, palesemente espressa nel termine "riparazione". Ciò non significa che Cristo non apporti nient'altro alla storia dell'umanità o che sia incarnato soltanto per questa ragione. Dal contesto [*scil. Brevil.*, pars IV, cap. 1, n. 1] si evince piuttosto come l'insistenza sulla riparazione sia data dal fatto che la trattazione sulla incarnazione segua strettamente il percorso principe della teologia, ossia quello della Scrittura: da Dio alla creazione e quindi dal peccato alla salvezza. Oltre al proposito divino sono perciò da tenere in considerazione la convenienza della salvezza in relazione alla situazione storica concreta, in particolare alla condizione post-lapsaria dell'uomo».

<sup>42</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *La concezione della storia in san Bonaventura*, «*Doctor Seraphicus*», XXX (1983), p. 86: «La concezione della storia sottesa a queste opere consta di due

che Bonaventura conosce è rispettoso della libertà umana: poiché «la libertà dell'arbitrio richiede di non essere attirata da nulla senza volerlo, così Dio dovette redimere il genere umano, in modo tale che chi volesse cercare il Salvatore trovasse la salvezza, ma chi non volesse cercare il Salvatore, per conseguenza, non trovasse neanche la salvezza»<sup>43</sup>. Come il malato non si rivolge al medico se prima non è consapevole del proprio malessere, così l'uomo non avrebbe accolto Dio subito dopo la caduta, perché era ancora troppo orgoglioso del proprio sapere e della propria potenza. Per questo motivo il Creatore premise innanzi tutto il tempo della legge naturale, affinché l'uomo si rendesse conto della propria ignoranza. Successivamente, al fine di renderlo cosciente della propria superbia, venne la volta delle legge morale, così che divenisse consapevole della propria impotenza. Solo dopo queste due età, quella della *lex naturae* e quella della Scrittura, l'uomo si accorse di necessitare della misericordia divina e iniziò a cercare la grazia. Fu allora che il Verbo si fece carne. Si può pertanto sostenere che avvenne una preparazione dell'umanità alla rivelazione cui, ad esempio, diedero un contributo i profeti, preannunciandola con parole esplicite, ma utilizzando al contempo figure implicite.

L'incarnazione è opera divina perfetta e inaugura la legge della grazia. Per tale motivo – prosegue Bonaventura – avviene nel momento più opportuno: come il primo uomo fu creato il sesto giorno a compimento del mondo sensibile, così il secondo uomo (in cui ciò che è sommo si unisce con ciò che è ultimo), doveva essere fatto nella pienezza dei tempi, ovvero nella sesta età, quella atta alla sapienza. Il Cristo viene nella sesta età portando la misericordia promessa, così come il numero *sei* esprime la perfezione: «ne consegue che nella venuta del Figlio di Dio si dice esservi la pienezza dei tempi, non perché con la sua venuta il tempo termini, ma perché i misteri temporali sono completati. Come poi Cristo non dovette giungere al principio del tempo, perché la sua venuta non fosse troppo affrettata, così non dovette differire la sua venuta fino alla fine dei tempi, perché allora sarebbe stato troppo tardi. Infatti, conveniva che il Salvatore introducesse il tempo del rimedio tra il tempo della malattia e il tempo del giudizio»<sup>44</sup>.

La storia si articola quindi per il Dottore serafico in tre tempi: *a*) il tempo della legge di natura; *b*) il tempo della legge scritta; *c*) il tempo della legge della grazia. All'interno di questi tempi, si distinguono poi sette età: 1)

elementi distinti; oltre che orientata verso la fine della sesta età come fine della storia (e questo elemento sarà in seguito superato da Bonaventura), risulta caratterizzata dall'idea di progresso; la storia mira alla crescita dell'uomo, alla sua educazione come alla sua salvezza. Progresso carico soteriologicamente e pedagogicamente, che il Dottore serafico esprime vivacemente nella ricorrente immagine del fiume che, piccolo alla sorgente, si ingrossa lungo il cammino: la Sacra Scrittura, inizialmente un piccolo ruscello, dotata dei libri legali, è stata poi arricchita dalla sapienza dei libri storici e dei testi profetici, sino alla ricchezza della rivelazione evangelica e apostolica».

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

da Adamo a Noè; 2) da Noè ad Abramo; 3) da Abramo a Davide; 4) da Davide fino alla deportazione in Babilonia; 5) dalla deportazione fino a Cristo; 6) da Cristo alla fine del mondo; 7) la settima epoca scorre assieme alla sesta e va dalla deposizione di Cristo nel sepolcro fino alla resurrezione universale, quando inizierà l'ottava età<sup>45</sup>. Il libro della *Genesi* e quello dell'*Apocalisse* costituiscono rispettivamente il punto d'inizio e il termine del mondo e del tempo. Tra i tempi della storia e quelli dell'uomo vi è per Bonaventura un parallelismo: il tempo fluisce per ciascuno secondo una legge interiore, una esteriore e una «infusa dall'alto». Il Serafico individua pertanto una simmetria tra creazione, storia del mondo ed età dell'individuo, «dimodoché il decorso del macrocosmo corrisponda al decorso della vita del microcosmo»<sup>46</sup>:

	CREAZIONE	STORIA DEL MONDO	ETÀ DELL'INDIVIDUO
1 <sup>a</sup>	La luce e le tenebre.	Il diluvio universale pone fine alla prima età.	Nascita e infanzia: viene dimenticata.
2 <sup>a</sup>	Firmamento e separazione delle acque.	Avviene la distinzione delle lingue umane.	Puerizia: inizia a parlare.
3 <sup>a</sup>	La terra e la produzione delle erbe.	Abramo riceve la circoncisione e gli viene promessa una stirpe.	Adolescenza: comincia la forza di generare.
4 <sup>a</sup>	Corpi celesti e stelle.	Davide e i Re: fiorisce la sinagoga.	Gioventù ( <i>iuentus</i> ): l'uomo fiorisce.
5 <sup>a</sup>	Pesci.	Deportazione in Egitto: viene meno il sacerdozio dei Giudei.	Vecchiaia ( <i>senectus</i> ): diminuiscono le forze e svanisce la bellezza.
6 <sup>a</sup>	Primo uomo.	Nasce Cristo e si chiuderà col Giudizio universale: regna la sapienza di Cristo e finirà il mondo terreno.	Anzianità ( <i>aetas senium</i> ): ha la sapienza e si coniuga con la fine della vita.
7 <sup>a</sup>	Riposo divino.	Cristo nel sepolcro.	Morte.
8 <sup>a</sup>		Resurrezione universale.	Resurrezione.

Bonaventura stabilisce inoltre una corrispondenza di significato tra gli avvenimenti della creazione e quelli della storia umana e, a sua volta, tra quelli della storia umana e quelli del singolo. Stante la mancanza in alcuni passaggi di un esplicito parallelismo nel testo bonaventuriano, indico in corsivo quelli che mi è sembrato plausibile desumere dai suoi accostamenti<sup>47</sup>:

<sup>45</sup> Cfr. *Brevil.*, Prol., § 2 (*OSB* V/2, pp. 29 sg.).

<sup>46</sup> *Ibid.* (p. 31). Per le età dell'individuo ho mantenuto i termini della traduzione di riferimento.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*



	CREAZIONE	STORIA DEL MONDO	SIGNIFICATO
1 <sup>a</sup>	La luce e le tenebre.	Viene formato il mondo e il diluvio universale pone fine alla prima età.	Come le tenebre vengono separate dalla luce, così i demoni dagli angeli (i primi cadono, i secondi rimangono confermati nell'empireo).
2 <sup>a</sup>	Firmamento e separazione delle acque.	Avviene la distinzione delle lingue umane.	Come il firmamento viene separato dalle acque, così con l'arca i buoni vengono separati dai cattivi.
3 <sup>a</sup>	La terra e la produzione delle erbe.	Abramo riceve la circoncisione e gli viene promessa una stirpe.	Come la terra produce le erbe rigogliose, così da Abramo deriva una stirpe numerosa.
4 <sup>a</sup>	Corpi celesti e stelle.	I Re: fiorisce la sinagoga.	Come furono formati i corpi celesti e le stelle, così con Davide si formarono il regno e il sacerdozio.
5 <sup>a</sup>	Pesci.	Deportazione: viene meno il sacerdozio dei Giudei.	Come i pesci furono formati dalle acque, così gli ebrei vennero deportati attraverso molti popoli (le acque) prima di divenire il popolo eletto.
6 <sup>a</sup>	Primo uomo.	Nasce Cristo e si chiuderà col Giudizio universale: regna la sapienza di Cristo e finirà il mondo terreno.	Come fu creato Adamo, così nacque Cristo, vera immagine di Dio.
7 <sup>a</sup>	Riposo divino.	Cristo nel sepolcro.	La deposizione nel sepolcro e l'attesa della resurrezione vengono paragonate al riposo che segue l'atto del creare.

	STORIA DEL MONDO	ETÀ DELL'INDIVIDUO	SIGNIFICATO
1 <sup>a</sup>	Il diluvio universale pone fine alla prima età.	Infanzia: viene dimenticata.	Come il mondo viene creato e termina col diluvio, così nell'infanzia l'individuo si forma ma poi dimentica ("termina") quel periodo.
2 <sup>a</sup>	Avviene la distinzione delle lingue umane.	Puerizia: inizia a parlare.	Come l'umanità con la torre di Babele parla molte lingue, così l'uomo inizia a parlare.
3 <sup>a</sup>	Abramo riceve la circoncisione e gli viene promessa una stirpe.	Adolescenza: comincia la forza di generare.	Come Abramo dopo l'episodio delle Querce di Mamre diviene fecondo, così accade all'uomo nell'adolescenza.
4 <sup>a</sup>	I Re: fiorisce la sinagoga.	Gioventù: l'uomo fiorisce.	Il termine "sinagoga" non va inteso secondo l'accezione odierna ma nel senso di Comunità di fede/religiosa. Secondo le fonti tradizionali fu poi Davide a istituire il sacerdozio sadocita.
5 <sup>a</sup>	Deportazione: viene meno il sacerdozio dei Giudei.	Vecchiaia: diminuiscono le forze e svanisce la bellezza.	La perdita delle forze è paragonata alla perdita del sacerdozio.
6 <sup>a</sup>	Nasce Cristo e si chiuderà col Giudizio universale: regna la sapienza di Cristo ma finirà il mondo terreno.	Anzianità: ha la sapienza ma si coniuga con la fine della vita.	La sapienza dell'anzianità è posta in relazione con la sapienza portata dal Cristo, e l'approssimarsi della morte con la fine del mondo.
7 <sup>a</sup>	Cristo nel sepolcro.	Morte.	Come Dio si è riposato dopo le opere della creazione, così le anime riposano.

Seguendo Agostino, Bonaventura conclude la sua esposizione sulle età della storia e sul loro significato riaffermandone l'unità e l'armonia:

Così, dunque, la Scrittura descrive il procedere di tutto questo mondo con un ordinatissimo decorso, dal principio alla fine, simile a una sorta di ordinato, bellissimo canto, dove secondo lo scorrere del tempo si possono trovare riflessi la varietà, la molteplicità e l'equità, l'ordine, la rettitudine e la bellezza dei molti giudizi divini, che procedono dalla sapienza di Dio che governa il mondo<sup>48</sup>.

Come non si riesce ad apprezzare una melodia ascoltandone una sola battuta, similmente non si comprende la «bellezza dell'ordine e del governo dell'universo» se non considerando il tutto, senza parcellizzazioni.

La teoria della storia che troviamo nel *Breviloquium* ne conferma la concezione soprannaturale, rivelata nella Scrittura:

Così l'uomo - scrive J. G. Bougerol -, al quale la brevità della vita non permette di percorrere lui stesso le tappe successive della creazione, può, leggendo la Scrittura, coglierne l'ordinamento<sup>49</sup>.

Dio si è manifestato all'uomo mediante due libri: il primo è lo *speculum naturae*<sup>50</sup>, la cui comprensione è diventata diafana a causa del peccato originale, e il secondo la Scrittura, resasi necessaria per consentirgli nuovamente di udirne più chiaramente la rivelazione:

Il senso della Scrittura - afferma Crivelli - non è semplicemente nel detto, ma anche nel fatto, nella storia che essa rappresenta [...]. Così là dove le parole possono risultare difficili, c'è tutta una storia, tutto un mondo di fatti e di *figurae* che parlano all'uomo e diventano più esplicitamente promozione della sua storia, vissuto espressivo, al punto che la teologia bonaventuriana può essere vista come «lettura della storia»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> *Ibid.* (p. 33).

<sup>49</sup> J. G. BOUGEROL, *Introduzione generale alle opere di san Bonaventura*, Roma, Città Nuova 1999, p. 54.

<sup>50</sup> Cfr. J. A. MERINO, *Storia della filosofia francescana*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana 1993, p. 86: «Questo stato ontologico di essere ombra, traccia e immagine di Dio non è qualcosa di accidentale per gli esseri, ma qualcosa di sostanziale e una proprietà essenziale. Il mondo intero è un libro in cui vi è impressa a caratteri leggibili la Trinità creatrice»; cfr. *In Ioan.*, cap. I, pars II, n. 43, resp. (*OSB VII/1*, pp. 83-85): «C'è una conoscenza di Dio in sé e nei suoi effetti. Conoscere Dio nei suoi effetti, vuol dire vederlo nello specchio, e questo ancora in due modi: o per mezzo di uno specchio e un occhio limpidi come vedeva l'uomo prima della caduta; o per mezzo d'uno specchio oscurato, come vediamo noi ora, giacché col peccato i nostri occhi si sono annebbiati e tutte le creature si sono oscurate; per cui vediamo attraverso lo specchio come in enigma, come si dice nel tredicesimo capitolo della prima ai Corinzi».

<sup>51</sup> R. CRIVELLI, *L'esperienza cristiana. Figura, senso e logica secondo san Bonaventura*, Vicenza, L.I.E.F. 1996, p. 257.

Piante e animali sono per il Serafico intermedi tra la materia e l'uomo, e nell'ἔσχατον la loro generazione può venire meno. Fino ad allora la natura condivide la condizione dell'uomo: innocente, caduta, sconvolta, giudicata, purificata<sup>52</sup>. L'altra dimensione del mondo è rappresentata dal tempo e dalla storia, che Bonaventura legge secondo il parallelismo della conciliazione materia/spirito e generazioni/epoche storiche. Il senso del mondo come quello della storia sono ugualmente rintracciabili nella Scrittura:

Questo è tanto importante – scrive H. U. von Balthasar – che Bonaventura pensa di poter ottenere dalla Scrittura una sorta di panoramica sulla storia universale, e così – nel senso di Gioacchino da Fiore – attinge alla proporzione tra Antico e Nuovo Patto, il cui centro temporale è Cristo, i più svariati giudizi sulla storia della salvezza; per questo bisogna avere una conoscenza dei tempi di carattere contemplativo-profetic: *tempora scire*<sup>53</sup>.

Se nel *Breviloquium* Bonaventura non stabilisce una corrispondenza esplicita tra i giorni della creazione e le età della storia<sup>54</sup>, lo fa invece nell'*In Hexaëmeron*, in particolare nella *Collatio XVI*. J. Ratzinger ha illustrato la corrispondenza tra lo schema senario agostiniano e quello settenario bonaventuriano, proponendo alcune tavole di sintesi a cui rimando<sup>55</sup>. Di seguito vengono invece riportati gli schemi che ho ricostruito sulla base del testo, in cui si evidenzia la corrispondenza che il Serafico propone tra tempo figurale, periodo e tempo salvifico nei due Testamenti:

## ANTICO TESTAMENTO

	TEMPO FIGURALE	PERIODO	TEMPO SALVIFICO
1	Creazione della natura.	Da Adamo a Noè.	a) Formazione dell'uomo; b) tentazione, trasgressione, denudamento; c) uccisione di Abele, morte dei figli di Caino perché sono cattivi [nel diluvio universale].
2	Purgazione della colpa.	Da Noè ad Abramo.	a) Costruzione dell'arca; b) comparsa dell'arcobaleno (alleanza); c) divisione delle lingue.
3	Elezione del popolo d'Israele.	Da Abramo a Mosè.	a) Generazione dei patriarchi; b) discesa in Egitto della discendenza patriarcale; c) affezione e liberazione del popolo.

<sup>52</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. II, cit., pp. 282 sg.

<sup>53</sup> Ivi, p. 284.

<sup>54</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *ad v.* «Historia», in *Dizionario bonaventuriano. Filosofia Teologia Spiritualità*, a cura di E. Caroli, Padova, Editrici Francescane 2008, p. 452: «Nel testo non si specifica la corrispondenza dei sei giorni (*esamerone*) della creazione con le età della storia, che vedremo nelle ultime opere di B[onaventura], ma c'è l'idea di una storia che si evolve, seguendo la scansione figurale (*praefiguratio*) dell'*esamerone*».

<sup>55</sup> Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., pp. 56, 60-62.



4	Conferimento della Legge.	Da Mosè a Samuele.	a) Viene conferita la legge (dieci comandamenti); b) umiliazione dei nemici [d'Israele]; c) spartizione e difesa dell'eredità [terra promessa].
5	Gloria regale.	Da Davide a Ezechia.	a) Abbattimento di un re superbo; b) ampliamento del culto divino; c) separazione di dieci tribù dalle altre due.
6	Voce profetica.	Da Ezechia a Ozia.	a) Preclarità della vittoria: Sennacherib marcì su Gerusalemme; Ezechia fu sanato contro le leggi di natura e il sole tornò indietro; b) preclarità della dottrina: Iosia succede a Ezechia; c) preclarità della vita profetica. È un tempo duplice.
7	Pace e quiete.	Da Zorobabele a Cristo.	a) Ricostruzione del tempio; b) restaurazione della città; c) dono della pace.

## NUOVO TESTAMENTO

	TEMPO FIGURALE	PERIODO	TEMPO SALVIFICO
1	Dono della Grazia.	Da Cristo e dagli Apostoli fino a Clemente papa.	a) Cristo venne formato dalla terra verginale di Maria; b) la Chiesa venne formata dal fianco di Cristo come Eva da quello di Adamo; c) trasgressione delle membra (fedeli) del capo (Cristo): i dottori non si limitarono a vedere l'albero della scienza ma ne mangiarono e accondiscesero al serpente che li convinse sull'obbligo di osservare la Legge (eresia degli Ebioniti). Furono dispersi e «quasi divorati da due orsi: Tito e Vespasiano».
2	Battesimo del sangue.	Da Clemente papa fino a Silvestro.	a) Clemente venne messo al sicuro in un tempio marmoreo preparato nel mare dagli angeli; b) dieci tribolazioni che inducono i credenti a invocare Dio; c) Costantino vide in cielo il segno della croce e stabilì la fine delle persecuzioni nell'Impero. Come con la divisione delle lingue l'ebraico rimase nella casa di Eber, così la fede in Cristo rimane nel popolo cristiano.
3	Norma cattolica.	Da Silvestro a papa Leone.	a) Nella Chiesa ci sono sei padri greci e sei latini come dodici furono i patriarchi; b) l'impero venne trasferito a Costantinopoli e i successori di Costantino afflissero il popolo di Dio con l'eresia; c) Teodosio nacque in Occidente, estirpò l'Arianesimo ed esaltò la Chiesa.

4	Legge della giustizia.	Da Leone al dottore Gregorio.	a) Venne consegnata la legge canonica, politica e monastica; b) Giustiniano umiliò i nemici sconfiggendo Vandali, Goti e Longobardi; c) venne spartita l'eredità in quanto Gallia, Britannia e Germania si convertirono al cristianesimo e la Chiesa si dilatò nella terra promessa, cioè tra i Latini.
5	Sublime cattedra.	Da Gregorio ad Adriano.	a) Come venne esaltato il trono di Davide, così il patriarca di Costantinopoli - che contendeva a quello romano il soglio pontificio - venne scomunicato, adempiendosi la promessa del Signore fatta a Pietro; Gregorio sconfisse l'eretico Eutichio come Davide sconfisse Golia; b) Gregorio ampliò l'ufficio divino; c) al tempo dell'imperatore Eraclio i Greci videro la Chiesa romana esaltata e caddero nell'eresia eutichiana dividendosi, e dopo di lui non ebbero più un imperatore; come gli Assiri devastarono i Giudei così i Saraceni occuparono la Chiesa antiochena, gerosolimitana, alessandrina, costantinopolitana che, essendosi staccate dal successore di Pietro, decadde.
6	Chiara dottrina.	Inizia con Adriano ma non se ne conosce il termine. «Durerà fino all'abbattimento della bestia che sale dall'abisso, quando Babilonia sarà confusa e verrà rigettata, e dopo vi sarà la pace» ( <i>Hexaem.</i> , coll. XVI, n. 19; OSB VI/1, 299).	a) Al tempo di Adriano, Carlo Magno conseguì vittorie miracolose, tornò la pace nella Chiesa e vennero stabiliti arcivescovi, vescovi e cenobi; b) vi fu chiarezza nella dottrina perché Carlo Magno convocò chierici e scrisse libri come la trascrizione della Bibbia fatta nel monastero di San Dionigi a Parigi; favorì inoltre gli ordini religiosi; c) in questo tempo fu necessario che la vita provenisse da un ordine che avesse la vita profetica. È un tempo duplice.
7	Quiete.	Inizierà dal clamore del settimo Angelo che farà udire la sua voce e suonerà la tromba. Non vi sarà più tempo e si compirà il mistero di Dio.	a) Avverrà la riparazione del culto divino; b) verrà riedificata la città; la Chiesa militante sarà conforme alla Chiesa trionfante <i>secundum quod possibile est in via</i> ; c) vi sarà la pace ma è ignoto quanto durerà.

Al fine di evidenziarne le analogie, nella seguente tabella sono riproposti affiancati i tempi figurati dell'Antico e del Nuovo Testamento, così come Bonaventura li espone<sup>56</sup>:

<sup>56</sup> Cfr. R. LAZZARINI, *San Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo*, Milano, Bocca 1946, p. 457: «Perché infatti il mondo non si è trasformato coll'avvento storico del Cristo in modo radicale "finale", e bisogna quindi dare una spiegazione di questa sopravvivenza del mondo e dell'uomo antico nel mondo e nell'uomo nuovo, in base alla *Comparatio Veteris et Novi Testamenti*». Nelle pagine successive l'Autore elenca le varie epoche.

	ANTICO TESTAMENTO	NUOVO TESTAMENTO
1	a) Formazione dell'uomo; b) tentazione, trasgressione, denudamento; c) uccisione di Abele, morte dei figli di Caino perché sono cattivi [nel diluvio universale].	a) Cristo venne formato dalla terra verginale di Maria; b) la Chiesa venne formata dal fianco di Cristo come Eva da quello di Adamo; c) trasgressione delle membra (fedeli) del capo (Cristo): i dottori non si limitarono a vedere l'albero della scienza ma ne mangiarono e accondiscesero al serpente che li convinse sull'obbligo di osservare la Legge (eresia degli Ebioniti). Furono dispersi e «quasi divorati da due orsi: Tito e Vespasiano».
2	a) Costruzione dell'arca; b) comparsa dell'arcobaleno (alleanza); c) divisione delle lingue.	a) Clemente venne messo al sicuro in un tempio marmoreo preparato nel mare dagli angeli; b) dieci tribolazioni che inducono i credenti a invocare Dio; c) Costantino vide in cielo il segno della croce e stabilì la fine delle persecuzioni nell'Impero. Come con la divisione delle lingue l'ebraico rimase nella casa di Eber, così la fede in Cristo rimane nel popolo cristiano.
3	a) Generazione dei patriarchi; b) discesa in Egitto della discendenza patriarcale; c) affezione e liberazione del popolo.	a) Nella Chiesa ci sono sei padri greci e sei latini come dodici furono i patriarchi; b) l'impero venne trasferito a Costantinopoli e i successori di Costantino afflissero il popolo di Dio con l'eresia; c) Teodosio nacque in Occidente, estirpò l'Arianesimo ed esaltò la Chiesa.
4	a) Viene conferita la legge (dieci comandamenti); b) umiliazione dei nemici [d'Israele]; c) spartizione e difesa dell'eredità [terra promessa].	a) Venne consegnata la legge canonica, politica e monastica; b) Giustiniano umiliò i nemici sconfiggendo Vandali, Goti e Longobardi; c) venne spartita l'eredità in quanto Gallia, Britannia e Germania si convertirono al cristianesimo e la Chiesa si dilatò nella terra promessa, cioè tra i Latini.
5	a) Abbattimento di un re superbo; b) ampliamento del culto divino; c) separazione di dieci tribù dalle altre due.	a) Come venne esaltato il trono di Davide, così il patriarca di Costantinopoli - che conteneva a quello romano il soglio pontificio - venne scomunicato, adempiendosi la promessa del Signore fatta a Pietro; Gregorio sconfisse l'eretico Eutichio come Davide sconfisse Golia; b) Gregorio ampliò l'ufficio divino; c) al tempo dell'imperatore Eraclio i Greci videro la Chiesa romana esaltata e caddero nell'eresia eutichiana dividendosi, e dopo di lui non ebbero più un imperatore; come gli Assiri devastarono i Giudei così i Saraceni occuparono la Chiesa antiochena, gerosolimitana, alessandrina, costantinopolitana che, essendosi staccate dal successore di Pietro, decadde.
6	a) Preclarità della vittoria: Sennacherib marcì su Gerusalemme; Ezechia fu sanato contro le leggi di natura e il sole tornò indietro; b) preclarità della dottrina: Iosia succede a Ezechia; c) preclarità della vita profetica. È un tempo duplice.	a) Al tempo di Adriano, Carlo Magno conseguì vittorie miracolose, tornò la pace nella Chiesa e vennero stabiliti arcivescovi, vescovi e cenobi; b) vi fu chiarezza nella dottrina perché Carlo Magno convocò chierici e scrisse libri come la trascrizione della Bibbia fatta nel monastero di san Dionigi a Parigi; favori inoltre gli ordini religiosi; c) in questo tempo fu necessario che la vita provenisse da un ordine che avesse la vita profetica. È un tempo duplice.
7	a) Ricostruzione del tempio; b) restaurazione della città; c) dono della pace.	a) Avverrà la riparazione del culto divino; b) verrà riedificata la città: la Chiesa militante sarà conforme alla Chiesa trionfante <i>secundum quod possibile est in via</i> ; c) vi sarà la pace ma è ignoto quanto durerà.

La *Collatio* si conclude con l'affermazione che ci sono sette tempi nell'Antico Testamento e altrettanti nel Nuovo che, a loro volta, sono articolati in tre avvenimenti, per cui si ottengono «quarantadue tappe attraverso le quali si giunge alla terra della promessa»<sup>57</sup>. Nella periodizzazione

<sup>57</sup> *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 31 (OSB VI/1, p. 309).



del tempo si ritrovano combinati numeri dall'alto valore simbolico: il *tre*, il *sei* e il *sette*, ovvero la Trinità, i giorni della creazione, le sei ali del Serafino e i sette giorni della settimana<sup>58</sup>. I numeri simbolici sono anche altri, quali il *cinque*, perché cinque furono le chiamate che, moltiplicate per i tre tempi, danno il *quindici* che possiede in sé un mistero connesso alla discesa dello Spirito Santo come ha mostrato san Girolamo<sup>59</sup>; vi sono poi i quattro tempi dell'Antico e del Nuovo Testamento, che corrispondono ai quattro ordini delle dodici tribù d'Israele<sup>60</sup>. Secondo Ratzinger, la lettura degli eventi storici tramite la simbologia dei numeri va considerata «ben più di un semplice giuoco numerico, poiché rivela i rapporti interni al reale che erano per Bonaventura una parte dell'armonia dell'universo creato da Dio, armonia in cui egli fiduciosamente credeva»<sup>61</sup>. L'universo bonaventuriano si conferma anche nei *tempora* della storia un universo bello in quanto espressione di Dio e della sua azione, poiché ogni creatura e ogni evento, come sostiene Von Balthasar, si collocano entro il tema dell'unità<sup>62</sup>.

#### 4. *L'agire di Dio nella storia secondo il «Prologus in Ioannis».*

Nel commentare il prologo del Vangelo di Giovanni, Bonaventura si interroga sulla natura dell'azione del Cristo: «Alla domanda se agisca secondo la natura umana o divina, rispondo che Cristo viene detto capo secondo la natura umana unita alla divina»<sup>63</sup>. L'unione delle due nature non è però immediata da comprendere, anche in relazione ai risvolti che ha sulla concezione della storia. Vi è infatti un'azione prima che il tempo fosse, un'azione nel tempo e un'azione alla fine dei tempi. Dopo avere discusso della relazione del Verbo col Padre, il Serafico si occupa di quella che intercorre tra Lui e gli enti, nei confronti dei quali esercita la funzione di principio mediante il quale essi sono *detti*. La creazione avviene infatti «parlando»,

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, n. 7 (p. 293). Il numero *sette* era considerato da san Gregorio il numero della universalità presente nel mondo maggiore, in quello minore e in Dio. Cfr. GHISALBERTI, *La concezione della storia in san Bonaventura*, cit., p. 87: «L'insistenza maggiore è tuttavia riservata a una periodizzazione definita *valde mysterialis*, fondata sul numero sette e distribuita secondo una triplice serie di tempi settenari...».

<sup>59</sup> Cfr. *Hexaëm.*, coll. XV, n. 21 (OSB VI/1, p. 285).

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, n. 27 (p. 289).

<sup>61</sup> RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., pp. 57 sg.

<sup>62</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. II, cit., p. 310: «Entro il nesso dell'esperienza oggettivo-soggettiva della bellezza ci si può chiedere sino a che punto la struttura sensibile sopra davvero così "manifestamente" il mistero trinitario, e che cosa alla fin fine si possa in genere afferrarne come bellezza archetipica. Entro il nesso metafisico il bello è comparso innanzitutto in rapporto alla problematicità dell'unità, e le definizioni metafisiche della bellezza, che Bonaventura è solito citare da Agostino, girano di fatto tutte attorno alla questione del numero, della somiglianza, della proporzione, del ritmo, quindi delle trasformazioni dell'unità».

<sup>63</sup> *In Ioan.*, cap. I, pars II, n. 41 resp. (OSB VII/1, p. 83).

e il rapporto Dio-mondo è una Parola (il Verbo) che media tra un dicente (il Padre) e un detto (l'universo). «La parola Verbo esprime un potere operativo»<sup>64</sup>, per cui il suo dire è analogo a quello umano nel veicolare le informazioni, ma differente in quanto *principium sufficiens*, potestà di agire<sup>65</sup>.

Prima di venire espresse, le cose sussistono nel Verbo, in quanto le *rationes* sono presenti in lui, *principium praecognoscens*, e non divengono come accade invece nel tempo<sup>66</sup>. È appena il caso di accennare che Bonaventura riprende con ciò la teoria delle idee archetipe di Platone così come modificata da Agostino: «Nel Figlio o Verbo Divino, il Padre esprime tutto ciò che può creare, in quanto gli enti possibili sono rappresentati nel Verbo Divino come idee archetipe o esemplari, come pure tutto ciò che Dio attualmente crea»<sup>67</sup>. Il Cristo costituisce quindi il medio della metafisica bonaventuriana, secondo la quale la creazione esprime la dipendenza del creato da Dio, l'esemplarismo la relazione con Lui, l'illuminazione il *reditus* nella contemplazione. E se il linguaggio della luce

può sembrare abbastanza astratto e artificioso, in realtà – afferma Crivelli – l'oggettività che esso rappresenta è estremamente autentica, al punto che il massimo della luce è sulla Croce di Cristo, in un fatto della nostra storia, in un dato che anzi è tanto storico, che sembrerebbe non avere nulla di luce o di riflesso, essere agli antipodi della luminosità<sup>68</sup>.

Il Verbo increato, parola fuori dal tempo, pronuncia nel tempo il creato, e a sua volta diviene carne nel tempo. Bonaventura sottolinea le peculiarità dell'ingresso di Dio nella storia: il Verbo assume la natura umana per la salvezza dell'uomo e l'unione delle due nature raggiunge in lui il massimo, tanto che, riecheggiando il celebre asserto anselmiano, afferma «Cristo ebbe il massimo di grazia possibile in un uomo; ebbe pure la grazia dell'unione della quale non si può pensare nulla di maggiore»<sup>69</sup>.

L'incarnazione non è da considerare un evento concluso in se stesso, bensì strettamente connesso all'evento dell'*epifania*, del manifestarsi di Dio all'uomo: «L'incarnazione – afferma il Dottore serafico – è inutile per noi se

<sup>64</sup> Ivi, pars I, n. 1 (p. 57).

<sup>65</sup> Cfr. ivi, n. 9 (pp. 61-63): «Qui si descrive il Verbo in relazione a ciò che per causa del Verbo viene detto, e ciò sotto quattro aspetti: lo si descrive come principio sufficiente della creazione, come indefettibile, come conoscente prima e datore ad altri di conoscenza. E per questi quattro aspetti vengono confutate molte eresie. Prima di tutto lo si presenta come principio sufficiente, cioè sufficiente a creare ogni cosa».

<sup>66</sup> Cfr. ivi, n. 11 (p. 63): «Per questo le idee vivono in lui in quanto sono immutabili [...]. Qualsiasi mutamento è una specie di morte».

<sup>67</sup> I. TONNA, *Lineamenti di filosofia francescana. Sintesi dottrinale del pensiero francescano nei secoli XIII-XIV*, Roma, Tau 1992, p. 66.

<sup>68</sup> CRIVELLI, *L'esperienza cristiana...*, cit., p. 203.

<sup>69</sup> *In Ioan.*, cap. I, pars II, n. 41 (OSB VII/1, p. 83).

non si manifesta»<sup>70</sup>. Il tema riproposto in questo e in altri passi è quello della finalizzazione del Verbo incarnato alla redenzione dell'uomo, di cui la luce è metafora pregnante. Il Verbo, infatti, in quanto causa esemplare del mondo era già presente nel mondo, ma la nostra intelligenza non riusciva a cogliere appieno le immagini e le vestigia di Dio nel creato. Il Verbo è principio illuminativo in quanto dà all'uomo una maggiore capacità di vedere dopo che il peccato originale l'aveva inficiata; in quanto ne è causa esemplare, Egli è lo *speculum contentivus* che raccoglie e contiene in sé ogni altra luce<sup>71</sup>.

Nel prosieguito del commento al prologo Bonaventura precisa che la comunicazione divina è *mediata*. La mediazione non va intesa solo nel senso che il Verbo incarnato è *medium* tra Dio e l'uomo, ma anche nel senso che ci furono uomini che per primi videro e credettero in Lui e ne divennero annunciatori. Come afferma Ratzinger, la rivelazione è «l'atto con cui Dio si mostra, non il risultato oggettivizzato di questo atto», per cui «del concetto di rivelazione fa sempre parte anche il *soggetto ricevente*: dove nessuno la percepisce, lì non è avvenuta nessuna rivelazione»<sup>72</sup>.

La teologia della storia bonaventuriana è quindi una teologia della relazione, dove l'eterno e il tempo sono in dialogo tra loro, dove l'uomo non è soggetto passivo bensì è coinvolto nel manifestarsi del Verbo. È l'atteggiamento degli apostoli e dei primi credenti, i quali accolsero il Cristo riconoscendo in lui il manifestarsi della gloria divina nella storia. Coloro che lo seguirono passarono attraverso una sorta di percorso progressivo, scandito motivazioni e tappe successive. La prima è rappresentata dall'annuncio di Giovanni Battista, il cui stile di vita costituì la prima testimonianza autentica di Gesù come inviato dal Padre. La seconda è da individuarsi nell'effetto che l'azione di Cristo ebbe su di loro; mentre infatti Mosè si limitò a promettere la grazia e la verità, Cristo le ha donate realmente, inverando la legge mosaica. Un ultimo motivo è costituito dalla qualità dell'insegnamento di Gesù, il quale ha parlato del Padre in un modo nuovo, «apertamente e sicuramente»<sup>73</sup>.

##### 5. Bonaventura teologo della storia nella Chiesa del suo tempo.

L'opera di Bonaventura si colloca in un preciso momento storico e i suoi scritti non sono solo dedicati a illustrare la propria teologia, bensì anche a difendere o a sollecitare la Chiesa. Ad esempio, le *Collationes in Hexaëmeron* furono pronunciate nel periodo compreso tra la Pasqua e la

<sup>70</sup> Ivi, pars I, n. 17 (p. 69).

<sup>71</sup> Cfr. ivi, n. 12 (p. 63): «E la vita era la luce degli uomini. Questo è il quarto aspetto, cioè quello per cui egli dà la conoscenza agli altri, e per questo si dice *luce degli uomini*: egli li illumina e li rende capaci di vedere»; cfr. CRIVELLI, *L'esperienza cristiana...*, cit., p. 203.

<sup>72</sup> RATZINGER, *La mia vita*, cit., p. 72.

<sup>73</sup> *In Ioan.*, cap. I, pars II, n. 38 (OSB VII/1, p. 81).



Pentecoste del 1273 all'Università di Parigi, che da lì a pochi giorni verrà momentaneamente chiusa sia per l'insubordinazione degli studenti sia per il riproporsi della questione averroista<sup>74</sup>. Nel 1270 il vescovo Tempier aveva condannato alcune proposizioni, forse anche per gli interventi espliciti di Bonaventura del 1267 con le *Collationes de septem donis Spiritus sancti* e del 1268 con le *Collationes de decem preceptis*. Si ricordi poi che proprio in quegli anni il Dottore serafico ricopriva importanti incarichi che sollecitavano ulteriormente la sua attenzione pastorale: ministro generale dei francescani, nel 1272 convocò a Lione il capitolo generale dell'Ordine. Nel frattempo, fu incaricato da Gregorio X di preparare i lavori di un concilio ecumenico per riunificare la Chiesa romana e quella orientale. Mentre nel 1273 a Parigi leggeva l'*In Hexaëmeron*, ricevette la porpora cardinalizia e la nomina a vescovo di Albano, un anno prima della sua morte. «Il momento storico non era certo dei più sereni nell'orizzonte della vita della Chiesa. L'Università di Parigi, era teatro di lotte dottrinali e pratiche tra clero secolare e i mendicanti, l'avverroismo aveva ripreso vigore, il gioachimismo si diffondeva nelle coscienze religiose»<sup>75</sup>.

Possiamo ritenere che il Serafico abbia considerato come pericolo gravissimo quanto accadeva nel centro della cultura dell'epoca: «Infatti vi è stata la negazione della vita di Cristo nei costumi dei teologi e la negazione della dottrina di Cristo nelle false opinioni dei maestri delle arti»<sup>76</sup>. La

<sup>74</sup> Cfr. SILEO, *Rivelazione, tempo e storia*, cit., p. 90: «Nel contesto universitario parigino (sintomo di un malessere più ampio fu proprio la questione concernente la vita religiosa configurata con il terzo stato), e nel contesto delle scelte che l'Ordine, al di là di san Francesco, aveva già optate e stava per definire nel quadro del difficile equilibrio tra Impero e Chiesa, sul labile filo fra eresia e ortodossia, Bonaventura si trovò a pilotare la valorizzazione dell'immagine cristiana del francescanesimo. Il rischio assumeva dimensioni incontrollabili. La tendenza spirituale dell'Ordine guadagnava oltretutto il favore delle masse. Nelle conferenze parigine in *Hexaëmeron*, del 1273, sul finire della sua vita, Bonaventura avrebbe, come da più parti è stato rilevato, aperto un varco nella sua teologia per l'ingresso delle teorie gioachimite»; LAZZARINI, *San Bonaventura...*, cit., p. 472: «Su tre punti del resto Bonaventura coincide con Gioacchino da Fiore: sull'idea cioè del progresso della Comprensione della Rivelazione della Sacra Scrittura; sulla eccellenza dello *status monachorum* in rapporto alla escatologia della storia; sul fatto che l'epoca del Nuovo Testamento si deve prolungare per tutta la storia della umanità fino alla fine del mondo». E tuttavia, sulla concezione della storia, a giudizio di Lazzarini, v'è differenza tra Bonaventura e Gioacchino: «... nel considerare solo l'aspetto oggettivo del problema escatologico, come se la determinazione della fine del mondo attuale fosse possibile indicare solo in base ad allusioni e a riferimenti scritturali che dovrebbero avere un senso per noi indipendentemente dalle condizioni etico-religiose in cui gli uomini debbano venirsi a trovare. Per Francesco e per Bonaventura, suo interprete, il problema non è di esegesi ma di attuazione del regno di Dio; attuazione sia intrinseca, che ciascuno può fare per conto proprio, attraverso l'iniziazione mistica, sia estrinseca e quindi pienamente manifesta nel tempo finale» (ivi, p. 471).

<sup>75</sup> V.C. BIGI, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *La Sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Milano, Jaca Book 1985, p. 10.

<sup>76</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 (OSB VI/1, p. 53).

preoccupazione risulta duplice: *a)* morale, per la decadenza dei costumi di taluni ecclesiastici; *b)* dottrinale, per le tesi dell'averroismo. A prescindere dalle celebri discussioni sulle forme e sull'entità del suo anti-aristotelismo, mi sembra condivisibile quanto Ratzinger afferma nel merito:

Potremo rilevare infatti come il suo rifiuto di Aristotele non rappresenti in modo primario né una dichiarazione metafisica, né una teoria della conoscenza ma soprattutto e in primo luogo un importante enunciato di teologia della storia<sup>77</sup>.

Il suo obiettivo principale risulta quello di difendere l'unità del sapere cristiano da quella filosofia che, nel mondo cristiano del XIII secolo, gli appariva succube dell'aristotelismo, ovvero prevenire il diffondersi di una *sapientia mundana* che si proponeva come alternativa alla *sapientia christiana*. Sembra rintracciabile in questo l'origine della sua preoccupazione e della sua sollecitudine che lo inducono a scrivere nell'*In Hexaëmeron*: «Bisogna parlare ai fratelli ... e agli uomini spirituali, affinché vengano tratti dalla sapienza mondana a quella cristiana»<sup>78</sup>. La sua concezione della storia non sembra pertanto muovere da finalità accademiche, tant'è che

per quanto Bonaventura tratti anche dell'aspetto istituzionale e gerarchico della Chiesa, tuttavia il suo discorso si rivolge alla Chiesa come popolo di Dio in esodo verso la terra della promessa. [...] Per Bonaventura è Chiesa anche ogni anima gerarchizzata, in cammino di ritorno a Dio, in esodo dalla mondanità<sup>79</sup>.

Ricondurre la persona a Dio, sia esso credente o uomo che attua l'ordine intraspirituale (= anima gerarchizzata)<sup>80</sup>, è l'intento con cui Bonaventura legge la storia del mondo. Potremmo dire che il proposito della sua opera sia quello di indicare un percorso, da lui stesso sperimentato, per arrivare a incontrare il Verbo. In questa prospettiva il valore centrale della Chiesa è costituito dall'autentico credente, che diviene egli stesso manifestazione dell'Eterno. La persona che ha raggiunto l'illuminazione interiore

diventa infine la stessa Gerusalemme celeste «ove Dio abita e viene veduto», per cui viene frequentemente paragonata alla donna dell'Apocalisse, che è vestita di sole, della luna e degli astri. In questo senso essa diviene una specie di essenza

<sup>77</sup> RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 233.

<sup>78</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 (OSB VI/1, p. 53).

<sup>79</sup> BIGI, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *La Sapienza cristiana*, cit., p. 11.

<sup>80</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. II, cit., p. 305: «Qui è importante il fatto che la bellezza dell'anima venga definita in base alla sua rinnovata trasparenza per il proprio essere immagine di Dio. Ciò non esclude che questa bellezza di immagine sia procurata dalla attuazione dell'ordine intraspirituale – quel che Bonaventura chiama la "gerarchizzazione" dell'anima». Dello stesso parere è BIGI, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *La sapienza cristiana*, cit., p. 11: «Per Bonaventura è Chiesa anche ogni anima gerarchizzata, in cammino di ritorno a Dio, in esodo dalla mondanità».

della Chiesa, in quanto riposa nella santa visione di Dio: «la Chiesa contemplativa e l'anima si differenziano infatti semplicemente per il fatto che l'anima possiede in se stessa tutto quel che la Chiesa possiede [suddiviso]» in molti<sup>81</sup>.

Manifestare Dio, essere un segno eloquente della sua presenza nel mondo è quanto accade a chi, come san Francesco, si è conformato al Verbo incarnato, e potremmo dire che sia l'*ecclesia* di coloro che hanno compiuto questo passaggio la Chiesa a cui primariamente si rivolge:

Bonaventura non dà perciò nessun valore neppure alla bellezza esteriore della Chiesa e del suo culto: «Tutto lo sfarzo delle cerimonie non rappresenta che la passione di Cristo; durante la messa nulla è più importante del pensiero rivolto alla morte di Cristo»<sup>82</sup>.

Il Serafico dedica alcune pagine dell'*In Hexaëmeron* a descrivere la gerarchia ecclesiastica e i ruoli che i differenti ministeri svolgono<sup>83</sup>. Ai tre ordini (patriarcale, profetico e apostolico), corrispondono altrettante gerarchie angeliche (Troni, Serafini e Cherubini), a cui seguono tre ordini *promotivi* (martiri, confessori e vergini), paralleli ai rispettivi ordini celesti (Dominazioni, Virtù e Potestà). La gerarchia ecclesiastica viene ulteriormente articolata in altri settori, ognuno dei quali svolge una precipua funzione all'interno del popolo di Dio, pur rimanendo unico il principio a cui ciascuno deve conformarsi: come il Verbo si fece umile nell'incarnazione, così chi occupa un posto di governo nella Chiesa deve farsi carico degli altri ed essere umile<sup>84</sup>. Spronare la Chiesa a ritrovare l'autenticità delle origini e a condurre una vita conforme all'annuncio evangelico è uno degli scopi che Bonaventura si propone:

È da osservare che la Chiesa fu posta nel paradiso come il primo uomo, affinché *lo coltivasse*, quando nessuno *considerava sua qualche cosa*. Essa infatti iniziò con grande fervore ciò che ora viene osservato in qualche modo dai religiosi, e questo perché l'amore di Cristo era ancora recente; allora *un gran numero di sacerdoti aderiva alla fede*<sup>85</sup>.

In queste parole si scorge l'ipotesi che il clero abbia spesso smarrito la fede delle origini e sia in parte venuto meno al proprio mandato, così come non sfugge l'esaltazione del ruolo che svolgono gli Ordini mendicanti<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. II, cit., p. 305.

<sup>82</sup> Ivi, p. 322.

<sup>83</sup> Cfr. *Hexaëm.*, coll. XXII, nn. 1 sgg. (*OSB VI/1*, pp. 401 sgg.).

<sup>84</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. II, cit., p. 323.

<sup>85</sup> *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 22 (*OSB VI/1*, p. 303).

<sup>86</sup> La sollecitudine bonaventuriana ci sembra vada letta nell'alveo della tradizione che si rifà a san Gregorio Magno e san Beda. La predicazione richiede infatti uno specifico stile di vita, che nel XIII secolo diventa ancora più cogente, come afferma J. LECLERCQ, *Predicare*<sup>86</sup>.



Sullo sfondo si intravede la disputa tra secolari e religiosi, con la polemica di Gerardo di Abbéville. Pochi anni prima, nel 1269, Bonaventura nella *Apologia pauperum contra calumniatorem* aveva infatti difeso gli Ordini mendicanti dall'accusa di eresia. Fino al XII secolo la Chiesa era sostanzialmente articolata in diocesi e monasteri: il clero viveva grazie alle decime ecclesiastiche sul modello degli antichi leviti, mentre i secondi, dediti alla preghiera e al lavoro, non svolgevano attività di predicazione fuori dal chiostro. I nuovi Ordini mendicanti svolgevano invece attività evangelizzatrice non solo in modo trasversale alle parrocchie bensì, col tempo, anche alle diocesi, suscitando non pochi timori e sospetti<sup>87</sup>. Oltre all'aspetto spirituale, in gioco c'erano le prerogative papali di autorizzare la predicazione nelle diocesi, ovvero il primato petrino su quello episcopale. I nuovi predicatori apparivano al clero come potenziali usurpatori di una *potestas* che fino a quel momento era loro riservata. Nel 1215 il Concilio Lateranense IV aveva cercato di ricondurre i mendicanti nell'alveo della tradizione, ma non furono raggiunti i risultati attesi. Roma continuò infatti a concedere esenzioni e autorizzazioni ai nuovi Ordini, come fece ad esempio Gregorio IX (1227-1241), già cardinale protettore dei francescani. Quando Clemente IV (1265-1268), confermò i privilegi già accordati ai nuovi ordini da Alessandro IV di predicare e ascoltare le confessioni senza la preventiva autorizzazione dell'ordinario diocesano, la polemica si rinfocolò: Gerardo d'Abbéville scrisse il *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime paelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum*, in cui critica aspramente i mendicanti. Se nel 1257 Bonaventura e Tommaso d'Aquino erano stati ammessi a Parigi come maestri reggenti, ora Gerardo voleva la loro esclusione assieme ai rispettivi Ordini religiosi. L'ideale di Chiesa che Bonaventura difende nella *Apologia pauperum* non è pertanto solo quello della povertà evangelica, bensì anche quello di una struttura ecclesiastica gerarchizzata, come sostiene A. Pompei:

Alcune idee della *Apologia pauperum* ebbero anche un grande influsso nel costituirsi di una solida dottrina riguardante il papato, da contrapporre alla teoria dei Maestri parigini e dei vescovi francesi, che vagheggiavano una Chiesa concepita più come una federazione di chiese locali, con un papa fungente da semplice monarca costituzionale<sup>88</sup>.

*nel Medioevo*, trad. it., Milano, Jaca Book 2001, p. 2: «Questo capitolo [scil. di Gregorio Magno] di morale a uso del clero impone ai preti e ai diaconi due obblighi: il primo è di dedicarsi assiduamente all'esercizio della predicazione, il secondo è di conformare tutta la loro vita al loro insegnamento».

<sup>87</sup> Cfr. BOUGEROL, *Introduzione generale...*, cit., p. 18: «Potenza temporale, la Chiesa ricca è quella della curia papale che deve amministrare il patrimonio di san Pietro; è quella dei vescovi provvisti di territori; è quella delle abbazie potenti. La Chiesa povera è quella delle parrocchie, dove il clero, generalmente oriundo dei villaggi, rappresenta un vero miscuglio sociale, clericale, ignorante e moralmente sprovveduto».

<sup>88</sup> A. POMPEI, *Introduzione*, in SAN BONAVENTURA, *Apologia dei poveri contro il calunniatore*, Vicenza, L.I.E.F. 1988, p. 43.

Non può infine mancare un cenno, seppur breve, alla presenza delle istanze gioachimite alle quali diversi francescani si mostravano sensibili<sup>89</sup>. Sembra che Bonaventura abbia conosciuto l'abate calabrese dopo il periodo del *Commentarius in Sententiarum*<sup>90</sup>, per cui l'influsso lo si riscontrerebbe solo nelle sue ultime opere. L'idea principale che il Serafico desume da Gioacchino è quella della centralità di Cristo tra i due Testamenti:

Antico e Nuovo Testamento appaiono come le due metà del tempo storico, costruite in modo uguale, e dunque Cristo si presenta come la svolta dei tempi<sup>91</sup>.

L'influsso gioachimita sarebbe rintracciabile nel ruolo di *medio* riconosciuto al Verbo incarnato, rispetto alle teorie di Ruperto di Deutz, Onorio di Autun e Anselmo di Havelberg. Secondo Ratzinger, alle cui pagine rimandiamo per una trattazione esaustiva della questione, la tesi iniziale di H. Grundmann di un gioachimismo propositore del superamento della religione e della soppressione della Chiesa istituzionale risulta superata per ammissione dello stesso Grundmann<sup>92</sup>. Dopo l'avvento di Cristo, la storia ha proseguito il suo corso in modo «inadeguato e scellerato» e da ciò deriverebbe in Gioacchino l'attesa fiduciosa di un nuovo tempo, della salvezza imminente, i cui germi sono già presenti e presto si manifesteranno<sup>93</sup>. Questa idea sarebbe stata ripresa da Bonaventura anche in contrapposizione alle teorie di Guglielmo di St. Amour, che proponeva di seguire le forme della tradizione invece che seguire nuovi stili di vita, con chiaro riferimento agli Ordini mendicanti<sup>94</sup>. Nelle *Quaestiones de perfectione evangelica* (1255-1256), difendendo lo stile di vita povero, Bonaventura usa direttamente espressioni che fanno ipotizzare che stesse maturando anche la convinzione di una prossima fine dei tempi:

... se essa forma [di vita] fu conveniente nella Chiesa primitiva, perché non dovrebbe esserlo, allo stesso modo, in quella degli ultimi tempi, soprattutto quanto a coloro che vogliono in questa forma imitar gli Apostoli?<sup>95</sup>.

<sup>89</sup> Cfr. LAZZARINI, *San Bonaventura...*, cit., p. 463: «Nella mente di Bonaventura la subordinazione dell'ideale di Francesco al giudizio della Chiesa è in fondo un ossequio a quell'ordine universale per cui come i supremi spiriti ottemperano a leggi eterne e gli spiriti inferiori sono subordinati ad essi, così in *Ecclesia Sancta* gli inferiori devono obbedire ai superiori».

<sup>90</sup> Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 215, nota 1.

<sup>91</sup> Ivi, p. 210.

<sup>92</sup> Cfr. ivi, p. 212, nota 41 e H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 2. *Joachim von Fiore*, Stuttgart, Hiersemann 1977 (trad. it., *Studi su Gioacchino da Fiore*, a cura di G. L. Potestà, Genova, Marietti 1989).

<sup>93</sup> Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., pp. 214, 220.

<sup>94</sup> Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Bari, Dedalo 1980; rist. Roma, Città Nuova 2006, pp. 124 sgg.

<sup>95</sup> *Perf. ev.*, q. II, a. 1, resp. 1 (*OSB V/3*, p. 157).

L'idea viene riproposta quando sostiene che nella Chiesa si siano susseguiti tre tempi: nel primo Dio suscitò uomini che compivano miracoli, nel secondo dotti esperti nel comprendere le Scritture, e «in quest'ultimo tempo ha suscitato uomini che mendicano per libera scelta e che son poveri quanto alle cose mondane»<sup>96</sup>.

Si rende opportuno concludere l'argomento degli eventi futuri ritornando ad alcuni passi dell'*In Hexaëmeron* relativi alla sesta epoca che, come riportato negli schemi del paragrafo terzo, Bonaventura pensa sia duplice. La lettura simbolica che presenta è ricavata dall'Antico Testamento: al momento della dottrina (luce) e della successione di Iosia a Ezechia, fa seguito la deportazione dei Giudei che causa la tribolazione del popolo israelitico. Analogamente, nella passione di Cristo prima vi fu la luce, poi vennero le tenebre e infine tornò di nuovo la luce. La duplicità si ripropone nel sesto tempo simbolico del Nuovo Testamento, quando Carlo Magno esalta la Chiesa mentre i suoi successori la combattono, con la presenza di due papi durante il regno di Enrico IV e quello di Federico Magno. «È necessario, infatti, che sorga un principe zelante della Chiesa il quale o sarà o è già stato; - e aggiunse (Bonaventura): volesse il cielo che egli non fosse già stato -; dopo di lui viene l'oscurità delle tribolazioni»<sup>97</sup>. L'interpretazione di questo passo rimane dubbia, anche perché vi appare riportato un commento proferito a voce dal Serafico mentre leggeva il testo. Il brano prosegue con due citazioni dell'*Apocalisse*, quando l'angelo che sale da Oriente grida agli altri quattro angeli di non devastare la terra fintanto che non sarà stato impresso il sigillo di Dio sulla fronte dei fedeli, e «perciò fino adesso resta la tribolazione nella Chiesa»<sup>98</sup>. Vi sarebbe pertanto una parte del popolo di Dio che già ha ricevuto il sigillo della salvezza e una che è in procinto di riceverlo e per questo la sesta epoca non può concludersi e non può ancora instaurarsi la settima. Al sesto angelo viene detto poi che «Colui che ha la chiave di Davide conosce le opere» (cfr. *Ap* 3, 7-8); «e aggiunse (Bonaventura) che finora l'intelligenza della Scrittura, o la rivelazione o la chiave di Davide verrebbe concessa alla persona o alla moltitudine; ma credo di più alla moltitudine»<sup>99</sup>. Non sappiamo chi sia la persona cui il passo allude né se per «moltitudine» si debba intendere il popolo di Dio o una parte di esso. Il passo potrebbe forse evocare la simbologia francescana del *Tau*, il serafino con le sei ali o la moltitudine degli aderenti all'Ordine francescano<sup>100</sup>. Lo

<sup>96</sup> Ivi, sol. 20 (p. 149).

<sup>97</sup> *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 29 (OSB VI/1, p. 307).

<sup>98</sup> *Ibid.* (p. 309).

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Cfr. GHISALBERTI, *La concezione della storia in san Bonaventura*, cit., p. 89: «Trova dunque accoglienza una delle caratteristiche note della concezione gioachimita della storia: a differenza dalle visioni escatologiche tradizionali, che leggevano nelle conflittualità e nelle svariate tensioni del tempo i segni premonitori della fine del mondo, che sarebbe stata immediatamente preceduta dalla crisi riversata sulla Chiesa e sull'umanità dall'apparizione dell'Anticristo, Bonaventura prefigura uno *status* di pace e di grazia successivo



scopo dell'intero *In Hexaëmeron*, come di questi brani, non è tanto quello di esprimere una profezia o formulare una proposta politica, quanto di stimolare la fede<sup>101</sup>. Come la colomba fermandosi sopra l'acqua riesce a vedere il rapace che la minaccia, così l'uomo deve guardare nella Scrittura. Il compito di raccogliere il frumento e non le foglie, ovvero la verità rivelata da ridistribuire per la salvezza di tutto il popolo spetta al «...sesto Angelo della Chiesa di Filadelfia che salva l'eredità. Egli provvede al frumento contro la fame futura»<sup>102</sup>. Non a caso il testo si conclude poi col numero *dodicimila*, i segnati per la salvezza a cui viene dato un nome nuovo, l'albero della vita: «E [Bonaventura] diceva: a questo albero della vita ho voluto condurvi»<sup>103</sup>.

### 6. Conclusione.

La ricchezza semantica che il termine *medium* assume, soprattutto nelle ultime opere del *Doctor seraphicus*, è difficilmente sintetizzabile<sup>104</sup>. Di certo lo studioso che si dedica alla esegesi del termine coglie sfumature di poetica bellezza nei testi bonaventuriani, ove le associazioni lessicali moltiplicano effetti di straordinaria efficacia comunicativa nel ribadire concetti d'insuperabile profondità di pensiero. Ad esempio, Cristo è «*congruum medium primo mirabilis colligantiae in incarnatione; secundo regularis disciplinae in conversatione; tertio vitalis influentiae in passione*»<sup>105</sup>; oppure, «*lignum etiam vitae in medio paradisi*»<sup>106</sup>, «*medium omnium scientiarum. Est autem septiforme medium...*»<sup>107</sup>. E questo itinerario guidato da una sola parola può propagarsi lungamente, riservando inesauribili sorprese al ricercatore. *Medium* è perfetta espressione della congiunzione degli estremi e in tale prospettiva si comprende la sua valenza culminante: la centralità di Cristo nella storia:

alla eliminazione finale dell'Anticristo. Non gode infatti di molta fondatezza l'esegesi dei citati passi bonaventuriana come se volessero riferirsi a un'età ideale, del tutto in linea con l'escatologia tradizionale, che parlava di consolazione finale dei credenti, una volta superata la temperie della fine dei tempi».

<sup>101</sup> Ivi, p. 92: «L'escatologia non ha perciò funzione destabilizzante nei confronti della Chiesa e della società o distraente nei confronti della storia; bensì diventa il momento di carica interiore per essere protagonisti degli eventi e per la realizzazione della pienezza dell'ideale cristiano».

<sup>102</sup> *Hexaëm.*, coll. XXIII, n. 29 (OSB VI/1, p. 439).

<sup>103</sup> Ivi, n. 31.

<sup>104</sup> Si può forse assumere a suo emblema l'immagine d'esordio alla Lettera Enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* (1979), n. 1: «Il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è centro del cosmo e della storia».

<sup>105</sup> *Serm. dom.*, Sermo IV [*Dominica tertia Adventus*], n. 3 (OSB X, pp. 71-72).

<sup>106</sup> *Serm. tempore*, Sermo XLIII, n. 3 (OSB XI, p. 114).

<sup>107</sup> *Hexaëm.*, coll. I, n. 11 (OSB VI/1, p. 52).

Praedicat igitur tota naturalis philosophia per abitudinem proportionis Dei Verbum natum et incarnatum, ut idem sit alpha et omega, natum scilicet in principio et ante tempora, incarnatum vero in fine saeculorum<sup>108</sup>.

J. Ratzinger vede in questo aspetto lo specifico della concezione bonaventuriana della storia: Cristo viene nella pienezza dei tempi non nel senso che con la sua venuta termina il tempo, «ma in quanto i misteri del tempo pervengono alla loro pienezza»<sup>109</sup>. Nel Dottore serafico pienezza e centro del tempo coincidono, e in queste pagine ho cercato di esporre lo sviluppo e le modalità con cui viene presentato il Verbo come *medium* della storia. Vi è infatti nella sua concezione una sorta di doppio fine della storia: da un lato quello già realizzato dal Verbo incarnato, dall'altro quello *in fieri* del Verbo ispirato<sup>110</sup>. In questa prospettiva mi pare vada letta anche l'accesa polemica delle *Collationes in Hexaëmeron* contro l'aristotelismo, volta a criticare una concezione del tempo contraria alla Rivelazione e poco rispettosa della storicità umana<sup>111</sup>. Tutte le creature, da quelle angeliche a quelle terrene, sono per Bonaventura composte di *materia*, intesa come *potenzialità*, e il tempo inerisce all'ente in potenza<sup>112</sup>. Se infatti il tempo viene concepito circolare come fa Aristotele, ne segue il venire meno dell'idea di progresso e, con essa, del concetto di creazione (*egressus*) e di ritorno a Dio (*regressus*). Non si darebbe quindi alcuno sviluppo storico e ogni finalizzazione sarebbe esclusa se non si affermasse l'irreversibilità del tempo<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> *Red. art.*, n. 20 (*OSB V/1*, p. 54).

<sup>109</sup> RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 216.

<sup>110</sup> Cfr. *ivi*, p. 226: «Viene qui infatti istituita, in certo qual modo, una nuova seconda fine accanto a Cristo, e se pure, in quanto centro, egli sostiene e mantiene tutte le cose, ciò nonostante egli non è più semplicemente quel *τέλος* in cui tutto sfocia e in cui il mondo è condotto alla sua fine e superato».

<sup>111</sup> V. C. BIGI, *Tempo e temporalità in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXXIX (1992), p. 66: «Aristotele risponde avendo come modello il moto circolare, regolare e perenne del cielo; come il circolo ha nello stesso punto, in qualche modo, il concavo e il convesso, così il tempo, misura di quel moto circolare, ha nello stesso *nunc* il principio e la fine, il principio del futuro e la fine del passato. A questa concezione del *nunc* temporale, Bonaventura oppone una obiezione fondamentale che proviene dalla sua visione agostiniana: come può questo tempo quantificato, misura di un moto corporeo qual è il moto del cielo, venire esteso anche alle mutazioni e operazioni interne degli spiriti: successione intensiva di atti di pensiero, di volontà, di affettività, che non sono quantità corporee, ma che sono temporali, hanno il loro *nunc* di tempo? Non è tutta la storicità umana che viene così ignorata o banalizzata, o, comunque senza interesse?». Sul significato della «battaglia dell'*Hexaëmeron*» come difesa dalla *sapientia christiana*, cfr. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, cit., p. 477.

<sup>112</sup> Cfr. BIGI, *Tempo e temporalità in san Bonaventura*, cit., p. 70: «Il principio cui inerisce il tempo, considerato nella sua essenza, è la materia considerata nella sua pura essenza; in quanto cioè ente pura-potenza».

<sup>113</sup> Cfr. V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di san Bonaventura*, Assisi, Porziuncola 1988, pp. 226-227: «È ovvio pertanto che nel pensiero bonaventuriano, la *temporalità* si confonde con la *storicità*, mentre al contrario nel pensiero aristotelico, non si potrà mai parlare di storicità in quanto l'accadere degli avvenimenti non è finalizzato, poiché la loro misura è

Si capisce così anche il perché Bonaventura, soprattutto nelle ultime sue opere, assuma esplicitamente posizioni anti-aristoteliche: come hanno sottolineato alcuni studi di Tullio Gregory, la sistemazione del sapere propria di Aristotele è condotta sulla base di una epistemologia rigorosamente deduttiva, in cui ogni aspetto del cosmo è considerato immutabile, sempre identico; non c'è dunque spazio in Aristotele per l'escatologia e le sue incognite non predeterminabili<sup>114</sup>.

La irreversibilità del tempo in Bonaventura va di pari passo con la concezione della storia, che ruota attorno all'evento salvifico della croce; «perciò a lui (come ha dimostrato A. Gerken) non può seriamente sorgere la questione circa la realtà o meno di un altro concepibile ordine del mondo e della storia [...]. Un *ordo naturae purae* non viene negato, ma non può mai comparire dall'orizzonte del pensiero teologico come una tesi seria: solo la realtà interessa ed è degna di contemplazione»<sup>115</sup>. E la realtà storica per eccellenza è Cristo, rivelazione e presenza del Padre nel tempo: «Cristo è centro di tutto in quanto *Verbum incarnatum*: Bonaventura non ha detto altro più volentieri e più diffusamente»<sup>116</sup>.

RIASSUNTO: Il tema della concezione della storia in san Bonaventura è stato oggetto di molti e importanti studi. Questo contributo intende valorizzare e approfondire

un eterno circolo che ritorna sempre su se stesso, in cui tutto è principio e fine insieme; non esiste un cammino nel senso di progresso, poiché non vi è un suo punto di partenza e un suo punto di arrivo. [...] Intimamente connessa con la finalizzazione appare anche la *irreversibilità* del tempo. Infatti il tempo misura il mutarsi della materia in ordine a una perfezione-compimento; ora, questo processo, tanto nella sua durata quanto nel suo modo di durare, è chiaramente irreversibile, onde il *passato* non potrà mai rifarsi futuro o presente».

<sup>114</sup> GHISALBERTI, *La concezione della storia in san Bonaventura*, cit., p. 94; cfr. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 261: «... il concetto di centro raggiunge nelle *Collationes in Hexaëmeron* il suo sviluppo più completo. Cristo viene ora inteso, con una radicalità portata agli estremi, quale centro assoluto di tutto, da cui naturalmente risulta che l'attacco escatologico delle forze delle tenebre viene inteso in generale come attacco contro "il centro", contro Cristo che, quale "persona mediana" della Trinità appare come portatore della *divina exemplaritas mundi*».

<sup>115</sup> VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. II, cit., pp. 324 sg.; cfr. CIAMPANELLI, «*Hominem reducere ad Deum*», cit., p. 23: «Gerken ritorna in seconda battuta ad approfondire la struttura del pensiero bonaventuriano, prendendo spunto dalla domanda che Guardini e Silic si erano posti sulla possibilità della coesistenza di due teorie divergenti come quella fisico-mistica e quella soddisfattoria. Per lui il fatto (notato con stupore dai precedenti studiosi) che Bonaventura non si sia mai posto la questione, non appare sorprendente, quanto indicatore di un metodo e meritevole di esser approfondito e compreso. L'Autore tedesco, analizzando soprattutto gli schemi tripartiti del *Breviloquium*, giunge alla conclusione che ciascuna teoria salvifica, sintomo di un punto di vista diverso, sia in sé comprensiva e integrale. La radice ultima di questa considerazione è data dalla natura del pensiero umano il quale, in quanto limitato, non riesce ad abbracciare ciò che è per definizione infinito: il mistero di Dio e del suo agire».

<sup>116</sup> VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. II, cit., p. 295.



l'aspetto cristocentrico della concezione bonaventuriana, che presenta il Verbo come *medium* della storia, la persona di Cristo come fulcro della storia umana e della storia della salvezza in particolare. Il Serafico stabilisce una sorta di parallelismo tra gli avvenimenti della creazione e quelli umani, secondo una scansione settenaria. L'analisi presenta l'evoluzione del pensiero dell'Autore nei suoi scritti principali, con rimandi alla Sacra Scrittura e alla storiografia. La visione della storia bonaventuriana si conferma come una concezione della relazione uomo-Dio e come un manifestarsi del *Καίρως* nel *κρόνος*, incontrabile nella Chiesa.

SUMMARY: Bonaventure's conception of History has been the subject of numerous relevant studies. The purpose of this contribution was to develop and deepen Bonaventure's Christocentric Epistemology which presents the Word as a medium in history, the figure of Christ as a fulcrum of Human history and Salvation in particular. The Seraphic establishes a form of parallelism between Creation and Human events, according to a sevenfold scanning. The evolution of Bonaventure's thinking is analysed through his works with references to the Sacred Scripture and historiography. His view of history is a conception of the relationship between man and God, and a manifestation of *Καίρως* in *κρόνος* which can be experienced in the Church.